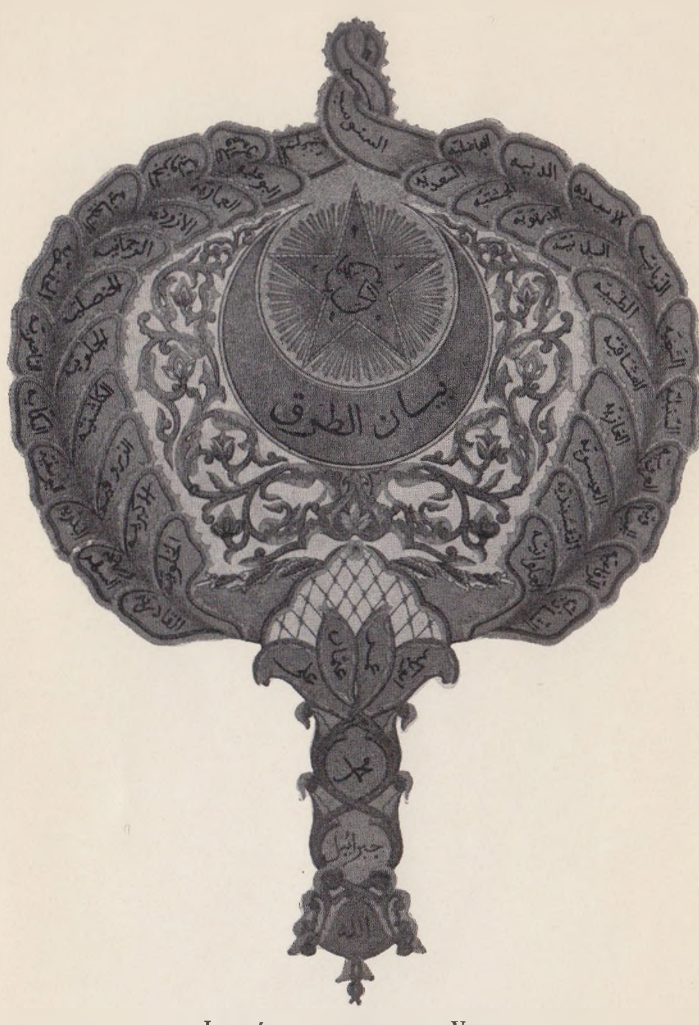
FRITHJOF SCHUON

DE QUELQUES ASPECTS DE L'ISLAM

PARIS

1935

FRITHJOF SCHUON. — DE QUELQUES ASPECTS DE L'ISLAM



La démonstration des Voies
Bayân et-turuq
(Publié avec l'autorisation de A. Jourdan, éditeur, Alger).

FRITHJOF SCHUON

DE QUELQUES ASPECTS DE L'ISLAM

PARIS
—
1935

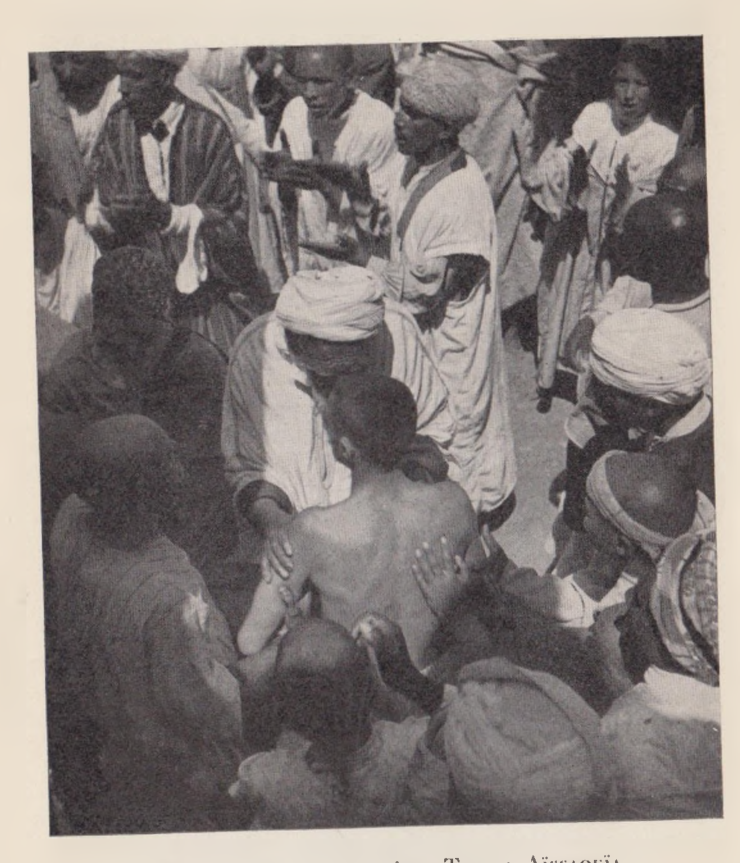
A AKHI
IBRAHIM IZZEDDINE
ED-DERQAOUI

AVANT-PROPOS

Il n'est sans doute pas inutile d'observer expressément, en présentant ces courtes études, que notre point de vue, étant proprement métaphysique, ne saurait entrer en concurrence ou même en contradiction avec une conception religieuse, à condition qu'elle soit orthodoxe dans le sens universel du mot, c'est-à-dire conforme à ce qui a été appelé de différents côtés la « tradition primordiale ». Dans les considérations qui vont suivre, nous nous sommes proposé deux choses : d'une part, de faire entrevoir, par l'exemple de deux perspectives monothéistes, l'unité intellectuelle des religions, et d'autre part, de donner une idée synthétique de la structure interne de l'Islam, dont les principes doctrinaux sont à peu près complètement ignorés en Occident. On sera peut-être surpris de la distinction que nous faisons d'un aspect ésotérique ou métaphysique de l'Islam et d'un aspect exotérique ou religieux ; mais si cette distinction peut paraître insolite, il ne faudrait pas en conclure qu'elle est fausse, mais plutôt que l'Orient est fort mal connu. Sur ce sujet, il nous suffira de renvoyer le lecteur à l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, de René Guénon ; on trouvera aussi, en ce qui concerne spécialement les théories de l'ésotérisme musulman, des vues fort profondes dans *Le Symbolisme de la Croix*, du même auteur.

Ajoutons que, si nous ne nous plaçons pas sur le terrain religieux, notre point de vue est encore beaucoup plus étranger à celui d'une « philosophie » quelconque, pour

autant que l'on entend par ce terme le mode de pensée très spécial qu'il désigne effectivement en Europe depuis vingt-cinq siècles ; nous espérons, en revanche, pouvoir suggérer des possibilités conceptuelles qui ne sont enfermées, ni dans les limites de la raison, ni dans celles du sentiment, mais dont la source ou le principe est essentiellement l'intellect un et universel.



Membres de la confrérie Tariqa Aïssaouïa
à Taza (Maroc), en prière après une danse rituelle.
Le vieillard au centre est un *Moqaddem*, délégué
et représentant du Cheikh de l'Ordre.

(Phot. Titus Burckhardt).

CHRISTIANISME ET ISLAM

Dans l'ensemble des branches issues plus ou moins directement de la Tradition primordiale, le Christianisme et l'Islam représentent l'héritage spirituel de cette tradition selon des points de vue différents ; or il faut tenir compte, si l'on admet cette conception, des rapports impliqués dans le point de vue comme tel. Rien n'est plus simple que de s'apercevoir de ces rapports dans le domaine visuel, où le point de vue détermine une perspective qui est toujours parfaitement coordonnée et nécessaire, et où les choses changent d'aspect suivant l'emplacement de celui qui perçoit, bien que les éléments de la vision restent toujours les mêmes, à savoir : l'œil, la lumière, les couleurs, formes, proportions et les situations dans l'espace. C'est le point de départ de la vision qui peut changer, et non pas la vision en elle-même ; si tout le monde admet qu'il en est ainsi dans le monde physique, qui n'est qu'un reflet des réalités spirituelles, comment pourrait-on nier que les mêmes rapports existent, ou plutôt préexistent, parmi celles-ci ? L'œil est alors le cœur, organe de la révélation ; le soleil est le Principe divin, dispensateur de lumière ; la lumière est l'intellect ; les objets sont les réalités ou essences divines. Mais tandis que rien n'empêche en général l'être vivant de changer son point de vue physique, il en va tout autrement du point de vue spirituel, qui dépasse toujours l'individu, et à l'égard duquel la volonté de ce dernier ne peut que rester parfaitement passive.

Pour comprendre un point de vue spirituel, ou ce qui revient au même, un point de vue traditionnel, il ne suffit pas de vouloir établir, avec la meilleure intention, des cor-

respondances entre des éléments traditionnels extérieurement comparables ; ce ne serait là qu'une synthèse toute superficielle et plus nuisible qu'utile, bien que de telles comparaisons puissent aussi avoir leur légitimité, mais seulement à condition de ne pas les prendre comme point de départ, et de considérer au préalable la constitution interne des traditions. Pour saisir un point de vue traditionnel, il faut entrevoir l'unité, par laquelle tous les éléments d'une tradition sont nécessairement coordonnés : cette unité est celle du point de vue spirituel lui-même, qui est le germe de la révélation. Il va sans dire que la cause première de la révélation n'est aucunement assimilable à un point de vue, de même que la lumière n'est pour rien dans la situation spatiale de l'œil ; mais ce qui intervient dans la révélation, c'est précisément la rencontre d'une Lumière unique et d'un ordre limité et contingent, lequel représente comme un plan d'adaptation spirituelle, en dehors duquel il ne serait plus possible de parler de révélation.

Avant d'entrer dans des considérations plus particulières sur le Christianisme et l'Islam, il n'est pas inutile de faire remarquer que l'esprit occidental est presque entièrement d'essence chrétienne dans tout ce qu'il a de positif. Il n'est pas au pouvoir des hommes de se défaire, par leurs propres moyens, c'est-à-dire par de simples idéologies, d'une si profonde hérédité ; leurs intelligences s'exercent selon des habitudes séculaires, même lorsqu'elles inventent des erreurs. On ne peut faire abstraction de cette formation intellectuelle et mentale, si diminuée soit-elle (1) ; s'il en est ainsi, et si le point de vue traditionnel subsiste inconsciemment même chez ceux qui estiment ne plus devoir se réclamer d'aucune tradition, ou chez ceux qui, par simple

1. Les erreurs philosophiques elles-mêmes ne seraient pas concevables, si elles ne représentaient la négation de certaines vérités, et si ces négations n'étaient des réactions directes ou indirectes contre certaines limitations formelles de la tradition ; on voit par là qu'aucune erreur, philosophique ou religieuse, ne peut prétendre à une parfaite indépendance et autonomie vis-à-vis de la tradition ou de la conception traditionnelle qu'elle rejette ou qu'elle défigure.

souci d'impartialité, veulent se placer en dehors du point de vue chrétien ou juif, comment pourrait-on supposer que les éléments constitutifs d'une autre tradition puissent être interprétés dans leur véritable sens ? N'est-il pas frappant que les opinions courantes sur l'Islam par exemple, soient à peu près identiques chez la majorité des Occidentaux, qu'ils se disent chrétiens ou qu'ils se flattent de ne plus l'être ? Les réserves qu'ils formulent à l'égard de l'Islam, — pour ne rien dire des cas d'ignorance pure et simple ou d'une hostilité franchement moderniste, — proviennent généralement beaucoup moins d'une juste appréciation des choses, qu'elles ne sont le fait d'une hérédité mentale et psychique, qui subsiste dans la pensée occidentale et qui souvent n'y est plus autre chose que le résidu de la vraie spiritualité chrétienne.

Une tradition est un ensemble comparable à un organisme vivant, qui se développe selon des lois nécessaires et précises, ce qui revient à dire qu'elle est un organisme spirituel, ou social par son aspect le plus extérieur, — mais toujours un organisme, et non pas une construction de conventions arbitraires ; on ne peut donc légitimement considérer les éléments constitutifs d'une tradition en dehors de cette unité interne, comme s'il s'agissait de faits quelconques. Telle est pourtant l'erreur qui est constamment commise, même par ceux qui jugent sans parti pris, mais qui cherchent cependant à établir des correspondances par le dehors, sans tenir compte de ce qu'un élément traditionnel est toujours déterminé par le germe et le point de départ de la tradition envisagée, et qu'un même élément, un personnage ou un livre par exemple, peut avoir une signification différente d'une tradition à une autre.

Nous illustrerons ces remarques en considérant parallèlement certains éléments fondamentaux des traditions chrétienne et musulmane ; l'incompréhension habituelle des représentants ordinaires de chacune de ces deux religions à l'égard de l'autre apparaît jusque dans des détails presque

insignifiants, comme par exemple le terme même de « mahométan » (1) appliqué aux musulmans, terme qui n'est qu'une transposition impropre du mot « chrétien » ; cette dernière appellation convient parfaitement aux fidèles d'une religion qui repose sur le Christ et le perpétue par l'Eucharistie et le Corps mystique ; mais il n'en va pas de même de l'Islam, qui ne repose pas immédiatement sur le Prophète, mais sur l'idée d'Allah, et qui ne consiste pas en une perpétuation de Mahomet, mais en une conformité rituelle et législative de l'homme et de la société à l'Unité suprême. D'autre part, le terme arabe de *mushrikûn*, « associateurs » (2), qui concerne les Chrétiens, ne tient pas compte du fait que le Christianisme ne repose pas immédiatement sur l'idée de l'Unité, et qu'il n'a pas à y insister, son fondement étant essentiellement le mystère du Christ ; mais en tant que le terme de *mushrikûn* est traditionnel, c'est-à-dire dans sa signification qoranique (3), il est évidemment le support d'une vérité qui dépasse le fait historique de la religion chrétienne. Les faits tiennent d'ailleurs dans l'Islam un rôle beaucoup moins important que dans le Christianisme, dont la base religieuse est essentiellement un fait (4), et non une idée comme c'est le cas pour l'Islam. C'est là qu'apparaît en

1. Ce terme est beaucoup moins courant en français qu'en anglais, et surtout qu'en allemand, où le mot *Mohammedaner* est d'un emploi tout à fait général, tandis que le terme de *Moslem*, qui seul est exact, n'y apparaît qu'exceptionnellement.

2. C'est-à-dire ceux qui donnent des associés à Allah.

3. Le terme de *mushrikûn* s'identifie alors à celui de *dâllûn*, " ceux qu errent ", dont parle la *sûrat el-fâtiha*, alors que le terme de *kâfirûn* ou de *kuffâr* concerne " ceux sur qui est Ta colère " *el-maghdûb 'alayhim*, c'est-à-dire les " infidèles ".

4. Nous ne disons pas que le Christ ne soit qu'un fait, ce qui serait absolument dépourvu de sens, mais qu'il se présente relativement comme tel dans le Christianisme exotérique ; les représentants actuels de celui-ci insistent d'ailleurs assez sur l'historicité et l'originalité du Christ, pour que nous ayons besoin de développer cette assertion.

Une marque de l'empiétement du fait sur l'idée dans la pensée chrétienne est la prépondérance des considérations morales sur la doctrine ; peut-être n'est-il pas abusif de dire que dans la théologie, la vertu l'emporte sur la vérité ; c'est ainsi que s'expliquent au fond les principales limitations de la pensée théologique, abstraction faite du néfaste héritage de la philosophie aristotélicienne. On ne peut, d'autre part, reprocher à la doctrine islamique la subordination du fait à l'idée, puisque tel est le rapport normal des choses. On sait d'ailleurs que le Qoran parle presque constamment des *âyâ*

somme la divergence fondamentale entre les deux formes traditionnelles que nous envisageons : pour le Chrétien, tout est dans l'Incarnation et la Rédemption ; le Christ absorbe tout, même l'idée du Principe divin qui apparaît sous un aspect trinitaire, et l'humanité, qui devient son Corps mystique ou l'Eglise militante, souffrante et triomphante. Pour le Musulman, tout est en *Allah*, le Principe divin envisagé sous Son aspect d'Unité (1) et de Transcendance, et dans la conformité, l'abandon à Lui : *el-islâm* (2). Au centre de la doctrine chrétienne est l'Homme-Dieu : l'homme universalisé est le Fils, la seconde personne de la Trinité ; Dieu individualisé est le Christ Jésus. L'Islam n'accorde pas cette prépondérance à l'intermédiaire ; ce n'est pas celui-ci qui absorbe tout, c'est la seule conception monothéiste de la Divinité qui est au centre de la doctrine islamique et qui la commande tout entière (3).

L'importance donnée par l'Islam à l'idée de l'Unité peut apparaître, du point de vue chrétien, comme superflue et stérile, ou comme une sorte de pléonasme par rapport à la tradition judéo-chrétienne ; on oublie alors que la spontanéité et la vitalité de la tradition islamique ne sauraient être le fait d'un emprunt extérieur, et que l'originalité intellectuelle des Musulmans ne peut provenir que d'une révélation. Si dans l'Islam l'idée de l'Unité est le support de toute spiritualité et, dans une certaine mesure, de toute application sociale, il n'en est pas de même du Christianisme. Le point central de celui-ci, avons-nous dit plus haut, est la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption,

les " signes ", et que non seulement les miracles d'Allah ou des prophètes, mais aussi les versets du Qoran et les phénomènes naturels sont désignés par ce mot ; cela montre à quel degré l'Islam est symboliste. L'incroyance est souvent définie comme étant la négation des " signes ".

1. Il est dit expressément, dans ce " credo " islamique qu'est le *fikh el-akbar* d'Abû Hanîfa, qu'Allah n'est pas unique dans le sens du nombre, mais en ce sens qu'Il est sans associé.

2. *El-islâm* étant, dans l'acception universelle du terme, la participation des choses à l'Unité et à l'Ipséité divines, il se confond en dernière analyse avec *el-fanâ*, " l'extinction " qui correspond au *nirvâna* hindou et lamaïste.

3. Cf. notre article *L'Aspect ternaire de la Tradition monothéiste* dans *Le Voile d'Isis*, juin 1933.

conçue en mode universel dans la Trinité, et n'ayant d'autre application humaine que les sacrements et la participation au Corps mystique du Christ ; le Christianisme, pour autant que les données historiques connues nous permettent d'en juger, n'a jamais eu d'application sociale dans le sens complet du mot ; il ne s'est jamais intégré entièrement la société humaine ; il s'est posé, sous la forme de l'Eglise, sur les hommes, sans se les attacher en leur assignant des fonctions qui leur eussent permis de participer plus directement à sa vie interne ; il n'a pas sacralisé les faits humains d'une façon suffisante ; il a laissé toute la laïcité en dehors de lui, ne lui réservant qu'une participation passive à la tradition. C'est ainsi que se présente l'organisation du monde chrétien selon la perspective musulmane ; dans l'Islam, tout homme est son propre prêtre, par le simple fait d'être musulman ; il est le patriarche, l'imâm ou le khalife de sa famille ; celle-ci est un reflet de la société islamique tout entière. L'homme est une unité en lui-même ; il est l'image du Créateur, dont il est le vicaire sur la terre (1) ; il ne saurait donc être un laïc. La famille aussi est une ; elle est une société dans la société ; elle est un bloc impénétrable (2) comme l'homme responsable et soumis, le *muslim*, et comme le monde musulman, qui est d'une homogénéité et d'une stabilité presque incorruptibles. L'homme, la famille et la société sont forgés selon l'idée de l'Unité ; ils en sont autant d'adaptations ; ils sont des unités comme Allah et comme Sa parole, le Qoran. Les Chrétiens ne peuvent se réclamer de l'idée de l'Unité au même titre que les Musulmans ; l'idée de la Rédemption n'est pas nécessairement liée à la con-

1. *Wa-idh qâla rabbuka lil-malâ'ikati innî jâ'ilun fil-ardi khalifaten*... " Et lorsque ton Seigneur dit aux anges : En vérité j'enverrai un vicaire sur la terre... „ (Qoran, *Sûrat el-baqara*, 28).

2. Le symbole suprême de l'Islam, la kaaba, est un bloc carré ; il exprime le nombre quatre qui est celui de la stabilité. Le musulman peut créer sa famille avec quatre épouses: elles représentent la substance de la famille ou la substance sociale même, et sont retranchées de la vie publique; l'homme y est seul, une unité fermée. La maison arabe est tracée selon la même idée: elle est carrée, uniforme, close vers l'extérieur, ornée à l'intérieur et ouverte sur la cour.

ception de l'Unité divine ; elle pourrait être le fait d'une doctrine dite « polythéiste » ; quant à l'Unité divine, que le Christianisme admet théoriquement, elle n'y apparaît pas comme un élément « dynamique » ; la sainteté chrétienne, la parfaite participation au Corps mystique du Christ, ne procède qu'indirectement de cette idée. La doctrine chrétienne part, comme la doctrine islamique, d'une idée théiste, mais en insistant expressément sur l'aspect trinitaire de la Divinité ; Dieu S'incarne et rachète le monde ; le Principe descend dans la manifestation pour y rétablir un équilibre rompu. Dans la doctrine islamique, Dieu S'affirme par Son Unité ; Il ne S'incarne pas en vertu d'une distinction interne ; Il ne rachète pas le monde, Il l'absorbe par l'*islâm*. Il ne descend pas dans la manifestation ; Il S'y projette, comme le soleil se projette par sa lumière ; c'est cette projection qui permet à l'humanité de participer à Lui. Dans le Christianisme, le support de toute réalisation intérieure, le mystère de la Rédemption, est lié à une idée de rachat et de sacrifice ; de là provient le culte de la souffrance, ainsi que le mysticisme, qui s'y rattache le plus souvent et qui est peut-être un fait spécifiquement chrétien. L'effort moral y est tout ; l'effort intellectuel, qui est tout dans l'initiation soufie, ne joue guère de rôle en mystique. Si l'Islam, comme toutes les traditions orthodoxes, laisse aussi sa part à la souffrance comme support de réalisation spirituelle, il l'envisage pourtant d'une autre manière, l'idée du mérite étant moins développée dans l'Islam que dans le Christianisme ; la sainteté musulmane n'est point mystique, mais d'essence intellectuelle ; par sa forme, elle est un abandon parfait à la Volonté divine, ou une passivité absolue devant l'Acte pur qu'est le Principe divin ; l'ascétisme, au contraire, est une forme du *jihad*, de la Guerre sainte, qui est une attitude active vis-à-vis de la multiplicité et de la différenciation, et une sorte de compensation de l'attitude d'abandon (1).

1. La sexualité est considérée selon un point de vue analogue: l'homme réalise, par l'*Islam* une attitude passive, donc féminine. devant sa cause

Il arrive que des Musulmans, pour qui le Qoran tient lieu de ce qu'est le Christ pour les Chrétiens, reprochent à ceux-ci de ne pas posséder un livre équivalent au Qoran, c'est-à-dire un livre unique, à la fois doctrinal et législatif, et écrit dans la langue même de la révélation ; et ils voient dans la multiplicité des Evangiles et des autres textes du Nouveau Testament la marque d'une division, aggravée par le fait que ces écrits ne sont pas conservés dans la langue que parlait Jésus, mais dans un langage non-sémitique, ou encore traduits de ce langage en un autre tout aussi étranger aux peuples issus d'Abraham, et enfin, que ces textes sont traduisibles dans n'importe quelle langue étrangère ; cette confusion est tout à fait analogue à celle qui consiste à reprocher au Prophète d'avoir été un simple mortel. En effet, alors que le Qoran est la Parole divine, c'est le Christ vivant dans l'Eucharistie qui est le Verbe divin, et non le Nouveau Testament ; celui-ci ne joue que le rôle d'un support, de même que le Prophète n'est qu'un support du message divin, et non ce message lui-même. Le souvenir, l'exemple et l'intercession du Prophète sont subordonnés au Livre révélé.

L'Islam est un bloc spirituel, religieux et social (1) ; l'Eglise est un centre, et non pas un bloc ; le Chrétien laïque est par définition un être périphérique. Le Musulman, par son caractère sacerdotal, est partout un être central dans sa tradition, et peu lui importe d'être extérieurement retranché de la communauté musulmane ; il reste toujours son propre prêtre et une unité autonome, du moins sous le rapport proprement religieux. C'est de là que dérive la conviction

l'Acte pur ; mais son attitude est masculine à l'égard de ce qui est issu de lui ; la femme, substance de l'humanité. La femme procède de la chair de l'homme primordial ; et nous pouvons ajouter que, si elle est passive vis-à-vis de l'homme, comme celui-ci est passif vis-à-vis de son Essence divine, la femme est, à son tour, active vis-à-vis de l'enfant qu'elle forme et qu'elle élève.

1. Un bloc, image de l'Unité. L'Unité est simple et par conséquent indivisible. Selon une remarque d'un ancien haut fonctionnaire anglais en Egypte, “ l'Islam ne peut être réformé ; un Islam réformé ne serait plus l'Islam, il serait autre chose ”.

foncière du Musulman ; la foi du Chrétien est d'une autre nature, elle n'englobe pas l'être entier d'une façon rigoureuse et nécessaire (1). Le Chrétien, lorsqu'on l'envisage du point de vue musulman qui nous intéresse ici, n'est rattaché à sa tradition que par les sacrements ; il est toujours dans une situation d'exclusion relative, et conserve toujours une attitude de réceptivité. Dans son symbole suprême, la croix, les branches s'éloignent indéfiniment du centre, tout en y restant rattachées ; la kaaba, de son côté, se reflète dans sa fraction la plus infime, qui par sa substance et sa cohésion interne, reste identique aux autres fractions et à la kaaba elle-même.

Les correspondances entre éléments traditionnels que nous avons indiquées plus haut n'excluent pas d'autres correspondances, envisagées, celles-ci, d'un point de vue différent ; ainsi, l'analogie entre le Nouveau Testament et le Qoran reste réelle dans son ordre, de même que, à un certain point de vue, le Christ et le Prophète se correspondent nécessairement ; nier ce genre de correspondances reviendrait à prétendre qu'il y a des ressemblances sans raison suffisante, donc dépourvues de sens. Mais la façon toute extérieure ou même syncrétiste dont ces correspondances sont envisagées le plus souvent, et presque toujours au préjudice de l'un des deux éléments en présence, enlève toute valeur réelle aux résultats de telles comparaisons. Il y a, en réalité, deux sortes de correspondances traditionnelles : d'une part les correspondances fondées sur la nature phénoménale, si l'on peut dire, des éléments traditionnels, et d'autre part celles qui relèvent des structures internes de chaque tradition ; dans le premier sens, on considérera un élément en tant qu'il est un personnage, un livre, un rite ou une

1. C'est là la constatation d'un état de choses, et non pas une “ critique ” ; le fait que toute manifestation formelle implique des limites qui contribueront indirectement à sa fin, n'est pas une raison suffisante pour qu'une tradition ne se manifeste pas ; la parole du Christ : “ Celui qui frappe par l'épée, périra par l'épée ” est d'une portée universelle : celui qui affirme, périra par l'affirmation.

institution, et dans le second sens, en tant qu'il a telle ou telle signification « organique » pour la tradition. Nous rejoignons ici l'analogie qui existe entre le point de vue spirituel et le point de vue physique : pour ce dernier, quel qu'il soit, un même objet reste toujours le même objet, mais l'objet peut changer d'aspect et d'importance selon les différentes perspectives, et cette loi est aisément transposable dans l'ordre spirituel.

Nous citerons encore un exemple se rapportant à ce sujet fort complexe : c'est l'exemple du *jihad*, la Guerre sainte : on sait que celle-ci se présente sous deux aspects, l'un social, l'autre spirituel, *el-jihad el-açghar* et *el-jihad el-akbar* (1). Le premier de ces deux aspects se réfère à une des fonctions essentielles du Prophète ; le Christ n'a réalisé ce *jihad* qu'une seule fois et à titre exceptionnel, en frappant les marchands au Temple. La seconde forme du *jihad* s'est manifestée extérieurement, chez le Prophète, par ses jeûnes et ses veilles ; elle s'est perpétuée par le mois du *ramadân*, carême musulman, et par l'ascétisme soufi ; la concentration intellectuelle elle-même est encore une forme du *jihad el-akbar*, « la Guerre sainte suprême », et on peut même dire qu'elle en est la plus importante, les autres efforts et privations lui étant subordonnées comme moyens secondaires et préparatoires. Chez le Christ, ce n'est pas la Guerre sainte sociale qui domine extérieurement, mais la Guerre sainte suprême, accomplie sur le calvaire, et perpétuée par les martyrs (2).

Il importe de préciser que dans toutes ces considérations, il s'agit exclusivement des traditions en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'organismes, et non de leurs possibilités purement spirituelles, qui sont identiques en principe.

1. Cf. René Guénon, *La Grande Guerre Sainte*, dans *Le Voile d'Isis*, numéro de mai 1930.
2. L'idée du martyre est beaucoup plus importante dans le Shiisme que dans l'Islam sunnite ; d'une façon générale le Shiisme se rapproche davantage du Christianisme, par certains traits, que le Sunnisme. C'est celui-ci que nous avons plus particulièrement en vue dans nos considérations sur l'Islam, de même que c'est au Catholicisme romain que nous nous référons en premier lieu, quand nous parlons du Christianisme.

Il est évident qu'à ce point de vue, aucune question de préférence ne peut intervenir ; si l'Islam, en tant qu'organisme traditionnel, est plus homogène et plus intimement cohérent que la tradition chrétienne, c'est là un caractère encore assez contingent. D'autre part, la supériorité relative du Christ sur le Prophète, tient au fait que le Christ était ce que les Hindous désignent par le terme d'*avatâra*, une « incarnation » ou « descente céleste » (1) ; l'idée « avatârique » n'apparaît sans doute pas dans la perspective islamique, néanmoins la nature surhumaine du Christ est indiquée, dans le Qoran, par les circonstances de sa naissance et son élévation dans le Ciel, alors que le Prophète est né et mort comme la plupart des hommes (2). Mahomet est appelé, en arabe, *en-nabî*, « le Prophète », ou *rasûl-Allah*, « l'Envoyé d'Allah » (3) ; Jésus est appelé *rûh-Allah*, « l'Esprit d'Allah », et est regardé comme le support par excellence de la Science spirituelle. La fonction prophétique s'identifie au Christ en tant qu'hypostase incarnée ; c'est ainsi qu'il faut comprendre le *hadîth* : *Fakâna nabiyen wa-Adamu bayn el-mâ'i wet-tîn*, « Il était Prophète, lorsqu'Adam était encore entre l'eau et la boue », parole que l'on peut rapprocher à celle du Christ : « En vérité, avant que ne fut Abraham, J'étais » L'Islam voyant le Verbe en principe, donc dans la fonction prophétique elle-même, l'idée particulière du Verbe manifesté ferait double emploi avec l'idée de la fonction prophétique dont Mahomet est le représentant par excellence ; aussi *Seyidnâ Ayssa* est-il simplement englobé dans la conception universelle du prophétisme ; d'une façon analogue, dans la doctrine chrétienne, l'humanité du Christ est enve-

1. D'après une idée courante chez les Hindous, le Christ représenterait la neuvième incarnation de *Vishnu*, appelée le *mlechha-avatâra* ou l'*avatâra* étranger.
2. Pour tout ce qui concerne l'histoire du Prophète, voir *La Vie de Mahomet* par Emile Dermenghem.
3. Ou " le Bien-Aimé ". Moïse est " Celui qui a parlé (à Allah) " Abraham " l'Ami (d'Allah) " et Adam " le Choisi ".
Il ne faut pas cependant perdre de vue que le Prophète, en tant qu'*el-insân el-kâmil*, l'Homme universel, s'identifie à l'aspect correspondant du Christ.

loppée et illuminée par sa divinité. En tenant compte de ce point de vue, on comprendra l'importance du Prophète Mahomet, qui est le « Sceau des Prophètes », et qui ferme le cycle de la manifestation prophétique du Verbe. Ainsi, l'antagonisme apparent entre les conceptions chrétienne et islamique du Christ se réduit à une simple divergence de perspective spirituelle, et s'explique par le fait que le Christianisme s'attache exclusivement à la modalité de manifestation divine représentée par le Christ, alors que l'Islam envisage uniquement la révélation du Verbe comme telle, sans insister sur ses modes possibles, prophétique, « avatârique » ou autres ; le caractère exceptionnel et central du Christ, indiqué par certains signes extérieurs, n'est ainsi pour l'Islam qu'une manifestation particulière de la Toute-Puissance divine.

Le rôle du Prophète consiste essentiellement dans l'adaptation d'une idée au milieu humain ; le Christ, de son côté, était lui-même l'idée, et l'adaptation opérée par ses successeurs est restée incomplète. Le clergé, retranché à un certain degré du corps social par le célibat, — et celui-ci fait en somme double emploi avec le célibat monastique, — abandonne le monde laïc à lui-même, du moins dans une mesure beaucoup trop large (1) ; l'Eglise se borne à diriger les laïcs en tant qu'individus, et cela d'une manière souvent trop individuelle (2).

1. La même observation ne peut être faite pour la tradition hindoue, où l'institution des castes englobe précisément tous les *dvijas* ou " deux fois nés " ; appartenir à une caste, c'est être Hindou, tandis que la laïcité chrétienne ne représente pas l'élément d'une institution, mais bien plutôt une non-institution, ou en d'autres termes, une insuffisance dans l'organisation traditionnelle.

2. Telle est la raison de l'attitude de Dante et de Savonarole, qui n'étaient aucunement des précurseurs de Luther, à l'égard des Papes ; le dualisme fondamental dans la tradition chrétienne se manifeste d'ailleurs par l'opposition de la papauté et de l'empire, opposition inexistante dans le monde musulman, où le Khalife tient les deux pouvoirs. Le dualisme dans le monde chrétien émane indirectement de la parole évangélique : " Donnez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu " ; mais il n'en représente qu'une adaptation imparfaite, déterminée par un milieu social trop hétéroclite, et non la seule adaptation possible. En fait, la laïcité s'est révoltée contre le clergé, par étapes, depuis la querelle de la papauté et de l'empire jusqu'au modernisme le plus outrancier. On peut dire que c'est là une disposition providentielle, vu que l'âge sombre devait s'accomplir, et qu' " il faut qu'il y ait du scandale " ; mais ce n'est pas cet aspect de la question que nous voulons examiner ici.

Un dernier point que nous relaterons est le suivant : le Christianisme romain a conservé intacte l'institution de la papauté ; mais à notre connaissance il ne subsiste plus aucun indice vivant de ce que l'on pourrait appeler la « papauté johannique » ou l'« Eglise intérieure », à laquelle des allusions si nettes sont faites dans l'Evangile ; l'ésotérisme chrétien n'est plus représenté extérieurement par aucune autorité régulière. L'Islam, de son côté, a perdu l'institution du khalifat et par là un certain aspect de son unité ; mais il a conservé la chaîne ésotérique dans les ordres soufis. La disparition de l'ésotérisme chrétien est sans doute en rapport avec la confusion, sinon théologique, du moins pratique, de l'homme Jésus et du Principe divin, confusion qui marque une régression de l'idée pure en faveur du simple fait ; la prédominance de la vertu sur la vérité, ou celle du point de vue moral sur l'intellectualité (1), est étroitement liée à une pareille régression et seule une certaine indifférence intellectuelle, consécutive à la surestimation du fait historique, a pu permettre que la doctrine chrétienne s'accommodât de cadres philosophiques. Un formalisme inspiré d'Aristote s'est développé au moment où l'ésotérisme chrétien, représenté par exemple par Dante et Maître Eckhart, commençait à régresser. L'inverse s'est produit dans l'Islam, où Al-Ghazâlî a détruit la philosophie aristotélicienne d'un Wâlid ibn Roshd, assurant par là aux doctrines ésotériques une vitalité qui s'est maintenue jusqu'à nos jours.

1. Une dégénérescence analogue oppose le Bouddhisme originel à la doctrine hindoue.



DERVICHES (*foqarâ*, « pauvres », ou *kwân*, « frères »)
à Taza (Maroc), accompagnant une danse rituelle (*hadhr*) au tambourin.

(*Phot. Titus Burckhardt*).

II

IMÂN, ISLÂM ET IHSÂN

La tradition islamique, ou plus précisément encore la qualité de *muslim*, comporte trois éléments ou états fondamentaux : premièrement *el-imân*, la foi, dont le siège est le cœur ; deuxièmement *el-islâm*, l'abandon ou la soumission, qui englobe tout l'être, y compris sa limite corporelle et plus particulièrement les facultés de sensation ou d'action (1) ; et troisièmement *el-ihsân*, la « vertu », qui consiste en la progression des deux éléments précédents. Ceux-ci sont, d'après leur interprétation la plus courante, du domaine de la *sharî'a*, la « route » ou tradition exotérique (2). Quant à l'*ihsân*, il est confondu, dans le langage des Soufis, avec le *taçawwuf* ou l'ésotérisme même : il est comme la vie des deux autres états qu'il pénètre et dont il développe les possibilités jusqu'à leur ultime réalisation ; mais ils sont alors envisagés eux-mêmes, cela va de soi, d'une manière qui ne relève plus du domaine religieux, puisque les possibilités inhérentes à celui-ci sont limitées à l'ordre individuel. La doctrine religieuse, tout en insistant amplement sur la foi et la soumission qui en est la conséquence, n'a pour l'*ihsân* qu'une définition extérieure et ne sait en expliquer

1. Les *jawârih* qui sont les suivants : les mains, les pieds, la vue, l'ouïe, la langue, l'estomac et les organes de reproduction.

2. Tout élément relevant de ce domaine est transposable dans le domaine de l'ésotérisme, alors que l'inverse n'est pas toujours possible. Le ternaire *imân-islâm-ihsân*, que l'on pourrait appeler le ternaire du *dîn* (de la tradition), ne saurait donc être rapporté au seul domaine exotérique ou religieux : le terme de *dîn* lui même ne désigne pas seulement la religion en tant que telle, mais s'applique aussi à l'ésotérisme. Le *taçawwuf* ne se distingue pas du *dîn*, mais uniquement de la *sharî'a*, qui est l'aspect extérieur de ce dernier.

la nature ; et c'est là qu'intervient le Soufisme, qui est pour ainsi dire le commentaire ou la science de l'*ihsân* ; celui-ci est le point de jonction de l'exotérisme et de l'ésotérisme ; il est comme le centre du domaine exotérique, centre qui est en même temps le point de départ de ce qui pourrait être appelé une autre dimension spirituelle.

Considérons maintenant, avant de revenir à l'*ihsân*, ce que sont l'*imân* et l'*islâm* dans leurs significations profondes : nous venons de rendre le premier de ces termes par « foi » et le second par « abandon » ou « soumission » ; c'est là du moins leur sens religieux. La foi est le consentement à une idée ; mais ce consentement est, au moins en partie, de nature extra-intellectuelle et concerne moins les idées que les formes dont celles-ci peuvent se revêtir, c'est-à-dire les affirmations plutôt que les vérités. Le consentement religieux ne peut comporter une assimilation profonde par l'intellect (1), car celle-ci ne saurait être attendue de tous les membres d'une collectivité sociale ; l'adhésion à une doctrine religieuse doit être réalisable par tous les individus compris dans une collectivité, et cette adhésion sera principalement imaginative et sentimentale, ce qui revient à dire qu'elle sera relativement passive et inconsciente, comme la collectivité elle-même.

Le Soufi, ou l'ésotériste en général, dépasse donc les possibilités spécifiquement religieuses (2) et représente, par son originalité intellectuelle et l'incommunicabilité de sa connaissance, une perspective ou une vision qui, conformément à son objet suprême, est unique, et indépendante de toutes les formes. L'*imân*, au sens purement spirituel, n'est plus une

1. Cette assimilation impliquerait plutôt un « assentiment » qu'un « consentement ».
2. En dehors du point de vue strictement métaphysique, il n'y a évidemment plus rien qui puisse justifier la moindre réserve à l'égard du point de vue religieux ; toutes les « critiques » qui viennent de l'extérieur et qui sont en somme à l'inverse de la transcendance métaphysique sont puériles, et se réduisent toujours à de simples réactions. Pour l'individu, considéré comme tel, c'est-à-dire dans ses limites, le point de vue religieux peut avoir une importance immense ; c'est d'ailleurs trop évident pour qu'il y ait lieu d'y insister longuement.

conscience indirecte et toute symbolique du Divin, mais il est au contraire une participation immédiate et active de celui-ci ; il ne s'agit alors plus de la simple foi en Dieu, mais véritablement d'une parcelle de la Science divine elle-même (*jnâna* en sanscrit), ou en d'autres termes, de la Connaissance divine qui est Son propre objet, et qui pourrait être appelée, par analogie à notre constitution mentale, la « conscience » divine. Cette Science est le secret le plus profond du cœur, entendu comme source de connaissance universelle, connaissance que le cerveau applique, par abstraction et réfraction, au domaine individuel.

D'autre part, si la foi est considérée comme une vertu, ce qui montre qu'elle n'est pas chose purement intellectuelle, il va de soi que la certitude impliquée par une connaissance, puisqu'elle porte son fruit en elle-même, ne saurait être méritoire, pas plus que ne l'est n'importe quelle évidence acquise par les facultés sensibles. Ce qui confère à la foi son caractère de mérite et sa valeur morale, c'est précisément l'absence présupposée d'une raison suffisante, tandis que la connaissance, au contraire, est à elle-même sa propre raison suffisante. Ceci ne veut pas dire que la connaissance soit toujours absolument directe sous tous les rapports, et il est clair qu'elle comporte des degrés, puisque, s'il n'en était pas ainsi, rien ne la distinguerait de son essence ultime ; l'existence de différents « degrés initiatiques » (*tartîb et-taçawwuf*) est d'ailleurs bien connue. Mais si la connaissance peut être à certains égards indirecte, comme c'est par exemple le cas pour la compréhension théorique, elle l'est cependant d'une tout autre façon et dans une tout autre « dimension » que la foi, pour autant que celle-ci est envisagée sous son aspect psychique, et en dehors de sa participation lointaine à la Connaissance. On peut se faire un image du rapport entre Connaissance et croyance, en considérant la forme d'un T renversé : les fractions indéfinies de la verticale sont les degrés de l'intuition purement cognitive, le sommet représentant la Vérité ; les frac-

tions de l'horizontale sont les degrés de la foi, et le point de jonction entre l'horizontale et la verticale représente la particularisation formelle de la Vérité, c'est-à-dire l'affirmation religieuse, qui, étant en quelque sorte le centre ou le pôle du domaine proprement religieux, est en même temps le support et le point de départ du domaine purement spirituel.

Telles sont donc les deux perspectives de l'*imân* ; quant à l'*islâm*, on sait qu'il est la conformité à l'idée impliquée dans l'*imân*, idée de l'Unité et de la Transcendance divines. On pourrait s'étonner que ce soit le terme d'*islâm*, et non celui d'*imân* qui ait servi de dénomination à la tradition musulmane ; mais il faut remarquer que, si en principe l'idée est plus que son application, il n'en va pas de même suivant les apparences, où l'application, au contraire, enveloppe pour ainsi dire l'idée. Pour l'état d'*islâm* aussi, il convient de définir la nature de la conformité ou soumission qu'il implique, et nous pouvons y discerner trois degrés : premièrement l'*islâm* naturel, qui est la conformité nécessaire, passive et inconsciente des choses à leur Cause ontologique, et en vertu de laquelle tout être contingent est *muslim*, « soumis » ; — deuxièmement, l'*islâm* intentionnel, qui se traduit par une conformité rituelle et morale à la législation sacrée, et qui embrasse ceux qui sont *muslimûn* (1) ou « soumis » par leur volonté ; ce sont les musulmans ou, pour appliquer cette idée analogiquement en dehors de la tradition islamique, ce sont les hommes en tant que rattachés à leur

1. Bien que le terme de *muslim* serve le plus généralement à désigner les " soumis ", c'est-à-dire les Musulmans, on rencontre aussi celui de *mu'min* ou de " croyant ", par exemple dans le titre des khalifes : *Amîr el-mu'minîn*, " Prince des croyants ". Quant au terme de *muhsin* qui provient, comme le terme d'*ihsân*, du verbe *ahsana*, " agir bien ", il est à remarquer qu'il ne désigne pas tous les Musulmans indistinctement, mais plutôt une sorte d'élite, morale ou intellectuelle suivant les points de vue exotérique ou ésotérique.

Les Soufis ne se considèrent d'ailleurs nullement comme un groupe situé en dehors de l'Islam, mais au contraire comme les *muslimûn* par excellence ; les Musulmans exotéristes sont alors *muslimûn* à un moindre degré. Ceci prouve que le Soufisme n'est pas une importation étrangère, mais qu'il est au contraire essentiellement islamique et n'a rien de commun avec un " éclectisme " quelconque.

tradition respective ; — enfin, troisièmement, l'*islâm* spirituel, qui n'embrasse plus aucune collectivité comme telle, puisque ceux qui le réalisent sont unis dans l'intellect et « soumis » par l'effet de leur connaissance, et non par une volonté plus ou moins séparée de celle-ci ; et c'est pour cela que ceux qui savent sont à eux-mêmes leur propre Loi. Le Soufi, qui est *muslim* en pleine connaissance de cause, tend à réaliser l'état d'*islâm* intégral et universel, comparable par sa perfection à l'*islâm* naturel, mais actif et conscient (1), et comprenant éminemment tous les modes de la conformité. Cet état procède, en somme, de la fusion ou de l'interpénétration de l'*islâm* intentionnel de l'individu et de l'*islâm* naturel de toute chose ; l'individu s'étend à la manifestation entière et s'y infuse, et inversement, cette manifestation entre pour ainsi dire dans l'individu, et devient l'*islâm* de celui-ci. En d'autres termes, l'*islâm* de la manifestation est pénétré et rendu symboliquement conscient par l'intention du Soufi ; ainsi, le monde semble dépendre de lui, et comme il est sa propre Loi, il est la Loi du monde (2) et le Soufi est pénétré par l'*islâm* nécessaire, donc parfait des choses, de sorte que son propre *islâm* perd tout caractère individuel et contingent, et s'identifie à la plus profonde nécessité de toute manifestation. Cette synthèse harmonique, qui efface la distinction de l'« intérieur » et de l'« extérieur », et qui dépasse évidemment tout point de vue social, n'implique plus une soumission à des formes, mais une attitude passive du « moi » manifesté devant le « Moi » principiel et divin, c'est-à-dire le « Soi » qui est l'Acte pur.

Il nous reste maintenant à parler du troisième état, celui d'*ihsân* ou de « vertu » ; mais il nous faut envisager d'abord, afin de mieux pouvoir le définir, un autre ternaire, qui est le

1. De même que la perfection passive et inconsciente de la terre pourrait, par son immobilité, servir de comparaison à la perfection active et lumineuse de l'intelligence immuable.

2. On se rappellera ici la célèbre parole du Soufi Al-Hallâj : *Anâ el-Haqq*, " Je suis la Vérité ". Le mot *haqq* signifie aussi " droit ".

Au sujet d'Al-Hallâj, cf. *La Passion d'Al-Hallâj martyre mystique de l'Islam*, par Louis Massignon.

suivant : *esh-shari'a*, *et-tarîqa* et *el-haqîqa*. *Esh-shari'a*, « la route » ou tradition exotérique comprend l'*imân* et l'*islâm* en tant qu'éléments religieux et sociaux, donc avec tout ce qu'ils impliquent dans les ordres dogmatique, rituélique et législatif ; le second élément du ternaire, *et-tarîqa*, « la voie », est identique à l'*ihsân* ; enfin, *el-haqîqa*, « la Vérité », en est la raison d'être et la fin suprême ; les deux derniers éléments du ternaire sont, par conséquent, du domaine de l'ésotérisme. *Esh-shari'a*, « la route », est la simple participation à la *haqîqa*, la vérité centrale et cachée ; *et-tarîqa*, « la voie », conduit de la participation, en se servant de celle-ci comme support, à l'identité. La *tarîqa* comporte et opère l'identification avec Allah en vertu du complémentarisme *ma'rifa-mahabba*, ou « connaissance-amour ». Ces deux pôles de la progression spirituelle peuvent être dits constituer l'*ihsân*, bien que cette façon de s'exprimer soit forcément élémentaire et ne puisse exprimer toute la nature de ce dont il s'agit.

Les différents rapports que nous venons d'indiquer peuvent être synthétisés dans le tableau suivant :

el-imân la science *el-islâm* la conformité	*esh-shari'a* « la route » (l'exotérisme)	
el-ihsân............ la progression	*et-tarîqa*......... « la voie » (l'ésotérisme)	*el-ma'rifa* la connaissance *el-mahabba* l'amour
	el-haqîqa « la Vérité »	

Considérant maintenant les deux modes de la *tarîqa* ou de l'*ihsân*, c'est-à-dire la connaissance et l'amour, nous verrons qu'ils y traduisent en quelque sorte respectivement l'*imân* et l'*islâm* : en effet, la *ma'rifa* ou « connaissance » est un *imân* ou une science « dynamique », dans une certaine mesure, bien que ce terme soit encore très imparfait ; et

'autre part, la *mahabba* ou l'« amour » correspond, dans un sens analogue, à l'état d'*islâm*, dont elle est pour ainsi dire la vie. L'*ihsân* n'est pas sans analogie étroite avec le *yoga* hindou ; et d'un autre côté, les deux voies ou états complémentaires, *el-ma'rifa* et *el-mahabba*, par lesquels s'effectue ou auxquels aboutit l'*ihsân*, correspondent aux deux grandes voies que l'Hindouisme appelle *jnâna* et *bhakti* ; mais le Soufisme ne distingue peut-être pas ces deux voies d'une manière aussi rigoureuse que l'Hindouïsme. Les termes évangéliques d'*oratio* et de *jejunium* se rapportent au même complémentarisme, car il est évident que la « prière » peut être un support de contemplation, donc de connaissance, et que le « jeûne » ou l'ascétisme en général peut être un support de l'amour spirituel.

La *ma'rifa* implique une participation directe à l'Acte pur, Allah ; elle est donc, elle aussi, essentiellement active ; elle pénètre et transforme l'être, pour en absorber toutes les modalités. Elle n'est pas un fait individuel, mais au contraire l'« activité » de l'intellect ; et celui-ci ne saurait appartenir à l'individu. Sous son influence, l'individu devient « simple » et « pauvre » (1) ; sa vie humaine et sociale, qu'il peut conserver sans en rejeter aucune forme, puisqu'elle n'a pas de portée en tant que pur fait (2), devient de plus en plus symbolique ; les choses laissent transparaître l'Unité et ses aspects ; la vie véritable et réelle du Soufi se déploie sur un

1. C'est en ce sens que les derviches, dans les pays du Maghreb, sont appelés *foqarâ*, " pauvres ". La pauvreté est en effet un état intérieur auquel un état extérieur tel que la richesse ou la vie familiale ne peut pas s'opposer en principe. Les *foqarâ* ne sont astreints, en effet, ni à une vie monastique, ni au célibat ; il arrive cependant que certains d'entre eux vivent volontairement pauvres et célibataires, voyageant parfois continuellement de *zâwiya* en *zâwiya* ; mais ces lignes de conduite ne sont jamais considérées comme des conditions de la spiritualité.

2. L'indifférence que toute doctrine métaphysique témoigne à l'égard des conditions extérieures, ressort par exemple de ces passages du *Tao-Te-King* : « Si le sage possède des palais magnifiques, il y demeure tranquille et ne s'y attache pas " (XXVI, 3). " Le sage vit dans le monde, calme et tranquille, et il a la même affection pour tous les hommes " (XLIX, 6).

Nous nous souvenons aussi, à ce propos, d'une parole que nous dit un *faqîr* algérien : " Ce n'est pas moi qui ai laissé le monde, c'est le monde qui m'a laissé ".

terrain de plus en plus spirituel, qui ne peut aucunement entrer en contradiction, du moins en principe, avec les faits de la vie dite « extérieure ». C'est là qu'apparaît la divergence entre le point de vue spirituel et le point de vue moral qui est celui de la plupart des mystiques : c'est que le point de vue moral, s'attachant toujours aux faits comme si ceux-ci pouvaient, à l'instar des principes, avoir une valeur absolue, entraîne des antagonismes, des alternatives et des scissions plus ou moins arbitraires, et ne tient aucun compte de la valeur symbolique de toutes choses ; ce point de vue peut être excellent dans un intérêt social, mais c'est là une question d'opportunité qui ne concerne pas la vérité. Pour le mystique, l'intérieur et l'extérieur ne sauraient se confondre en vertu de l'analogie symbolique qui rattache les apparences et les faits aux réalités intérieures et intellectuelles, puisque, du point de vue moral, certaines choses, n'ayant alors qu'une signification maléfique, ne sont pas considérées en elles-mêmes et sont donc dépourvues de sens positif, ce qui revient à dire qu'elles doivent être exclues comme inexistantes. Si l'initié s'impose également certaines restrictions, et si surtout il se soumet, dans la plupart des cas, aux restrictions imposées par la forme traditionnelle à laquelle il se rattache, son attitude reste pourtant pleinement consciente de la relativité de certaines délimitations, en même temps que de leur nécessité symbolique, résultant de la perspective fondamentale de la tradition ; s'il en était autrement, il ne pourrait pas être question, pour l'initié, d'une libération hors des formes ; et d'autre part, sa voie devant être active et consciente, il ne doit pas être contraint, en tant qu'individu, par autre chose que par sa connaissance qui, étant incommunicable, est toujours exclusivement la sienne.

Ceci nous mène à la considération de la *mahabba* ou, plus exactement, de l'*islâm* en tant que *mahabba*, c'est-à-dire en tant qu'amour. Nous venons de dire que l'initié, comme individu, a tendance à ne se laisser déterminer que par sa

seule connaissance ; par conséquent, son attitude sera passive dans la mesure où il n'est pas pure connaissance ou pure activité et abstraction intellectuelles. L'intellect, n'appartenant pas à l'individu, ne participe pas à l'« abandon » proprement dit ; ce sont tous les modes de sa manifestation qui sont le domaine de la *mahabba*, bien que, naturellement, celle-ci n'aurait plus aucune réalité si elle n'était une répercussion émanant de la Béatitude ou de l'Infinité divines. Chez le Soufi, l'intellect tient, dans le microcosme humain, le rôle du Principe, et le domaine individuel celui du manifesté ; et l'*ihsân* n'est autre chose que la réalisation consciente et immédiate des rapports qui existent entre Principe et manifestation.

L'amour spirituel peut être défini, au fond, comme un état de parfaite passivité, consécutif à l'influence parfaitement active de l'intellect, qui absorbe le centre de l'être. La connaissance relative est séparée de l'amour, comme l'*imân* est séparé de l'*islâm* ; mais la Connaissance absolue s'identifie à l'Amour absolu ; Connaissance et Amour sont alors les deux aspects d'une et même Réalité, comme la Vérité et la Perfection sont une. On peut donc dire que la Connaissance mène activement, et l'Amour passivement, à l'Unité qui exclut toute séparation. Une connaissance se distingue de l'amour dans la mesure où elle est relative, et inversement. Quant à la réalisation de l'Unité par la voie de l'Amour, elle peut s'effectuer à l'aide de différents supports (1), par exemple de nature émotionnelle, comme la dévotion ; ces éléments psychiques, s'ils sont canalisés, par l'idée, vers l'Unité, provoquent un état de passivité vis-à-vis de cette Unité active, mais uniquement vis-à-vis de celle-ci, de sorte

1. Les dogmes religieux, et surtout les rites, sont également des supports d'une certaine disposition psychique, qui est comme un reflet de la passivité spirituelle ; cela prouve que les dogmes sont fort loin d'être superflus, comme se l'imaginent ceux qui, tout en prétendant être “ religieux „ affirment que la “ vertu „ consiste en de simples faits, alors que, en réalité, la vertu n'aurait aucune valeur spirituelle si elle n'était, comme le dogme ou le rite, une répercussion d'une réalité supérieure, et par là le support d'une disposition favorable au développement de certaines possibilités.

que l'être, loin d'être passif à l'égard des apparences et des événements, devient au contraire actif vis-à-vis du monde ; cette activité est celle de l'intelligence ; elle n'engendre pas nécessairement une activité extérieure, et ne s'y oppose pas non plus nécessairement. Celui qui, au contraire, est actif vis-à-vis du Principe divin, attitude qui n'est possible qu'illusoirement par la négation du Principe et par l'insoumission à Son égard, est forcément passif vis-à-vis du monde apparent ; mais cette passivité ne s'oppose naturellement pas à une activité extérieure, puisque l'action est toujours, dans un certain sens, une réaction et le fait d'une passivité profonde. L'état de passivité spirituelle par contre implique la dissolution de tous les éléments qui contribuent à ce que les Ecritures monothéistes appellent « durcissement de cœur » (1) ; ces éléments sont les diverses modalités du processus d'« individuation », et leur dissolution et réabsorption spirituelle équivaut au *fanâ*, l' « extinction ».

1. Cf. le Qorân, *sûrat el-baqara*, 69 : " Alors vos cœurs se durcirent, et devinrent comme des pierres ou encore plus durs ; et en vérité, il y a des pierres dont s'échappent des ruisseaux, et d'autres qui se fendent pour que l'eau en sorte ; et d'autres encore qui se renversent de terreur devant Allah, et Allah n'est pas indifférent à ce que vous faites ".

LA « DÉMONSTRATION DES VOIES »

(Notice explicative).

La gravure du frontispice est la reproduction réduite d'une planche arabe en couleurs, publiée en 1897 dans *Les Confréries Religieuses Musulmanes* par Octave Depont et Xavier Coppolani (Editeur Adolphe Jourdan, Alger). La signification générale de cette gravure est indiquée par l'inscription qui se trouve sur le croissant du centre : *bayân et-turuq*, « démonstration des voies » ; cette démonstration est faite à l'aide d'un symbolisme végétal, et de façon suivante. La racine, ou la partie inférieure du tronc, est rouge et porte le nom d'*Allah* ; la partie moyenne est jaune et porte le nom de *Jabrâ'îl*, Gabriel ; la partie supérieure est verte et porte le nom du Prophète, *Muhammad*. Cette partie supérieure est couronnée de quatre feuilles qui portent respectivement les noms des quatre premiers khalifes, en lisant de droite à gauche : *Abû Bakr*, *'Umar*, *'Uthmân* et *'Alî*. Viennent alors, sur les feuilles doubles qui se superposent jusqu'au sommet, les noms des principales confréries sunnites orthodoxes ; nous les transcrivons en caractères latins, en commençant en bas par le côté droit :

Côté droit, en lisant chaque feuille de droite à gauche : *esh-Shâdheliya*, *el-'Aluwâniya* ; *er-Rafâ'iya*, *en-Naqeshabendiya* ; *el-Jîyâwiya*, *el-'Issâwiya* ; *el-'Arûssiya*, *el-Ghâziya* ; *es-Sanbaliya*, *el-'Ashshâqiya* ; *esh-Shaykhiya*, *et-Taybiya* ; *ez-Zaiyâniya*, *es-Sulaymâniya* ; *el-Assîdiya*, *ed-Derqawiya* ; *ed-Diniya*, *el-Jishtiya* ; *el-Fâdheliya*, *es-Sa'diya* ; et au sommet : *es-Senûssiya*.

Côté gauche, en commençant également par en bas, mais en lisant de gauche à droite : *el-Qadriya*, *el-Khelûtiya* ;

es-Saharawardiya, el-Akbariya ; *el-Badawwiya, ez-Zerrûqiya* ; *el-Yûssufiya, el-Kalshaniya* ; *el-Bakkâniya, el-Jelûqiya* ; *en-Nâçiriya, el-Hançaliya* ; *el-Hafnawwiya, er-Rahmâniya* ; *et-Tîjâniya, el-Azawadiya* ; *el-Jazûliya, el-'Ammâriya* ; *ed-Dussûqiya, el-Bû'aliya* ; et au sommet : *el-Mîrghaniya.*

L'étoile contenue dans le croissant du centre porte en bas l'inscription : *el-Kitâb*, « Le Livre », et au-dessus, à l'envers : *wes-Sunna*, « et la Sounna ». Les rayons de l'étoile sont numérotés, à partir du rayon supérieur, de 1 à 5.

---

942. — Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 1-1935